

WILHELM GRÄB (Bochum)

## Lebensgeschichtliche Sinnarbeit.

### Die Kasualpraxis als Indikator für die Öffentlichkeit der kirchlichen Religionskultur

An der Stellung der Kirche zu ihrer Kasualpraxis entscheidet es sich, inwieweit ihr Anspruch auf Öffentlichkeit nicht eine Öffentlichkeit des Anspruchs nur ist. Der Anspruch auf Öffentlichkeit liegt darin, daß sie Kirche für das Ganze der Gesellschaft und alle ihre Glieder ist. Seine Begründung ist, daß das der Kirche aufgetragene Christuszeugnis alle Menschen angeht.

Damit dieser Anspruch auf Öffentlichkeit nicht als eine Öffentlichkeit des Anspruchs nur entlarvt wird, ist auf die Praxis seiner Einlösung zu sehen. Für diese wiederum dürfte unter neuzeitlichen, moderngesellschaftlichen Bedingungen in Rechnung zu stellen sein, daß sie am „Strukturwandel der Öffentlichkeit“ (Habermas) teilhat. Danach konstituiert sich Öffentlichkeit nicht schon durch institutionell vorgetragene, durch Traditionen und Hierarchien abgesicherte Geltungsansprüche, sondern durch die Herausbildung eines zwischenmenschlichen Kommunikationszusammenhangs, zu dem potentiell alle Gesellschaftsmitglieder gleichberechtigten Zugang haben. Öffentlichkeit baut sich über den kommunikativen Austausch hinsichtlich gemeinsamer, alle gleichermaßen betreffender, wenn auch unterschiedlich wahrgenommener Lebensinteressen auf. So gesehen ist dann aber auch die Öffentlichkeit der Kirche und ihrer Religionslehre danach zu beurteilen, inwieweit sie an der allgemeinen Selbst- und Welterfahrung der Menschen teilhat, in diese eingeht, die Lebensvorstellungen und -einstellungen der Menschen mitprägt.

Fragen wir, wo und wie die Kirche ihren Anspruch auf Öffentlichkeit, die unter moderngesellschaftlichen Bedingungen von der kommunikativen Selbstbeteiligung der von ihr zugleich betroffenen Menschen lebt, am stärksten einlöst, dann stellen sich uns weniger die regelmäßig stattfindenden sonntäglichen Gottesdienste und die vereinskirchlichen Veranstaltungen der Kerngemeinde vor Augen als vielmehr die Kasualien, also diejenigen Gottesdienst- und Segenshandlungen, die an den Stationen des Jahres- und Lebenszyklus im Leben der Menschen angesiedelt sind. Hier offensichtlich ist die

kirchliche Religionslehre im modernen Sinn öffentlich. Hier ruht sie nicht nur auf institutionellem Geltungsschutz auf, wird nicht nur klerikal behauptet, daß das Evangelium alle angehe. Hier erschließt es sich vielmehr dergestalt in seiner Bedeutsamkeit, daß diese auch allen oder fast allen einleuchtet, sie im eigenen Interesse sich an seiner Ausrichtung beteiligt wissen möchten.

Die Kasualien waren und sind diejenigen kirchlichen Handlungen, die gesellschaftlich allgemein in ihrem christlich-religiösen Sinngehalt dergestalt plausibel sind, daß zugleich dessen Bedeutsamkeit für das menschliche Leben einleuchtet. Daß die Kirche diese gottesdienstlichen Handlungen jedem, der danach verlangt, auch zugänglich macht, wird von ihr erwartet. Die Weigerung von Pfarrern oder Kirchenvorständen, etwa dem Wunsch nach der Beerdigung eines aus der Kirche Ausgetretenen zu entsprechen, ist den betroffenen Angehörigen, die diesen Wunsch äußern, deshalb oft kaum zu vermitteln. Widerspricht das nicht auch der Öffentlichkeit in den Zugangsbedingungen zu den Angeboten der Kirche? Von den allgemeinen Selbst- und Alltagserfahrungen der Menschen her gesehen ist die Kirche doch deshalb die öffentliche Religionseinrichtung, weil man in den gesellschaftlich erwartbaren Übergängen und Wechselfällen des Lebens, an den Sollbruchstellen der Alltagswelt nicht nur zu ihr kommen kann, sondern dort auch darauf rechnen kann, daß sich die christliche Verkündigung in ihrer Lebensbedeutsamkeit erschließt. Die kirchliche Kasualpraxis steht deshalb für die Öffentlichkeit der kirchlichen Religionskultur, weil sie diejenige Praxisgestalt der Kirche ist, bei der am ehesten das Passungsverhältnis zu den gesellschaftlich allgemeinen und individuell besonderen Lebensinteressen der Menschen stimmt.<sup>1</sup>

Dieses Passungsverhältnis ist heute allerdings bedroht. Es ist bedroht, sowohl von Veränderungen in den gesellschaftlich allgemeinen Lebensinteressen der Menschen, wie von den Formulierungen her, in denen sich die kirchliche Religionskultur artikuliert und vermittelt. Davon soll im Folgen-

---

<sup>1</sup> Zur neueren Diskussion der Amtshandlungsproblematik vgl. u.a.: Ferdinand Ahuis: *Der Kasualgottesdienst. Zwischen Übergangsritus und Amtshandlung*, Stuttgart 1985; Dietrich Rössler: *Die Vernunft der Religion*, München 1976; Dietrich Rössler: *Grundriß der Praktischen Theologie*, Berlin/New York <sup>2</sup>1994, 227-270; Theophil Müller: *Konfirmation – Hochzeit – Taufe – Bestattung*, Stuttgart 1988; Wilhelm Gräb: *Rechtfertigung von Lebensgeschichte. Erwägungen zu einer theologischen Theorie der kirchlichen Amtshandlungen*, in: *Pastoraltheologie* 76/1987, 21-38; Volker Drehsen: *Die Heiligung von Lebensgeschichten. Zur gesellschaftlichen Bedeutung volkskirchlicher Amtshandlungen*, in: *Wie religionsfähig ist die Volkskirche? Sozialisationstheoretische Erkundungen neuzeitlicher Christentumspraxis*, Gütersloh 1994, 174-198; Eberhard Winkler: *Tore zum Leben. Taufe – Konfirmation – Trauung – Bestattung*, Neukirchen-Vluyn 1995.

den vor allem die Rede sein. Leitend soll die Frage sein, auf welche Veränderungen in den allgemeinen Lebensinteressen sich die kirchliche Religionspraxis einstellen muß, welche Umstellungen unter Umständen sie in sich selber vornehmen muß, wenn dieses Passungsverhältnis, dem sie ihre Öffentlichkeit verdankt, einigermaßen gewahrt bleiben soll.

## 1. Die Kasualpraxis in der gegenwärtigen kirchlichen Lage

Die kirchliche Kasualpraxis ermöglicht die rituell-symbolische Begehung riskanter Passagen im Lebenszyklus und im Jahreskreis. Je weniger die individuelle Lebensgeschichte durch institutionelle Vorgaben, durch tradierte Zugehörigkeitsverhältnisse zu Stand und Klasse, Herkunft und Milieu formiert ist, je mehr sie von der eigenen Planung, vom eigenen Entwurf abhängt, desto riskanter wird sie freilich auch. Individualisierung, wie sie für modern-gesellschaftliche Lebensbedingungen kennzeichnend geworden ist, stört das Passungsverhältnis zu den kirchlichen Kasualangeboten. Die Platzierung der Kasualangebote ist den natürlichen Reifungs- und Verfallsprozessen im Lebens- und Jahreszyklus nachempfunden. Ihre Herkunft aus agrarischen Gesellschaften und ihre Prägung durch die frühbürgerliche Familienkultur scheinen deutlich durch. Heiraten, eine Familie gründen, Kinder kriegen, die Kinder ins Erwachsenenleben entlassen, ihnen in den Tod vorangehen. Diesen bio-kulturellen Stationen eines Lebenszyklus sind die Kasualien eingegliedert. Nimmt man den Jahresfestkreis hinzu, bemerkt man auch die geozentrische Orientierung am Lauf der Sonne und den darauf bezogenen agrarischen Anbauperioden.

Individualisierung heißt nun zwar nicht, daß die Stationen des Lebens- und Jahreszyklus, sowie die an sie angelagerten Kasualien ihre biographische Relevanz bereits eingebüßt haben. Es heißt jedoch, daß die Kasualien in die institutionellen Angebote eingerückt werden, von denen man, wenn es von den lebensgeschichtlichen Umständen her paßt, Gebrauch machen kann. Aber man muß dies nicht und es paßt auch längst nicht immer, entweder weil die lebenszyklisch vorgesehene Station, z.B. die Eheschließung, lebensgeschichtlich nicht gewählt, statt dessen die Partnerschaft auf Zeit bevorzugt wird, oder weil für eine lebensgeschichtliche Station, z.B. die Verbindung gleichgeschlechtlicher Paare, gar kein kirchliches Ritual vorgesehen ist.

Die Kasualien sind an den Lebenszyklus und dessen biographische Verarbeitung im familiären Lebenszusammenhang angelagert. Darauf beruht nach wie vor ihre gesellschaftsöffentliche Relevanz. Weil sie den Menschen vom familiären Erfahrungshorizont her allgemein zugänglich sind, sind sie

von dessen sozio-kulturellen Veränderungen aber immer auch mitbetroffen. Das eine hängt schließlich am anderen, die traditionell erwartbare Familienfeier an den gesellschaftlich vorgesehenen Stationen des Lebenszyklus und die sozio-kulturelle Selbstverständlichkeit, daß diese kirchlich begangen werden. Dem traditionsgeleiteten Verhalten stellt sich die kirchliche Begehung der Familienfeier nicht als einer ausdrücklichen Begründung bedürftig dar. Sie ist mit der Station des Lebenszyklus als kulturelle Selbstverständlichkeit entscheidungslos mitgegeben.

Dieses entscheidungslose Mitgegebensein der kirchlichen Begehung lebenszyklisch angesiedelter Familienfeiern schwindet, entweder wenn die institutionell-organisatorische Präsenz der Kirche in der Gesellschaft Schaden nimmt – wie es in der ehemaligen DDR der Fall war – oder wenn die Plausibilität der lebenszyklischen Vorgaben leidet, wie es in den fortgeschrittenen Industriegesellschaften der reflexiven Moderne der Fall ist. Dann werden sie nicht mehr aufgrund ihrer institutionellen Vorgegebenheit als subjektiv verbindlich anerkannt. Verbindlichkeit erlangen die lebenszyklischen Vorgaben und die Art ihrer rituellen Begehung dann immer stärker nach Maßgabe der wählerischen Anerkennung durch die sie beanspruchenden Subjekte, somit nicht generell und nur auf Zeit, nur dort und solange diese Anerkennung in Gestalt freier Zustimmung möglich ist. Das ist die Radikalisierung des Strukturwandels der Öffentlichkeit auch in der Kirche.

Die an den Lebenszyklen orientierte „Normalbiographie“ ist so normal nicht mehr. Statt dessen spricht man von „Bastelbiographien“. Diese brauchen die Reflexion, die Diskussion, die Entscheidung, einmal ob die normalerweise vorgesehenen Stationen im Lebenszyklus überhaupt alle absolviert werden sollen, sodann ob sie im Kreis der Familie gefeiert werden können und wollen, schließlich ob auch ein kirchlicher Gottesdienst sein soll. Der Lebenszyklus steht zur individuellen Disposition, seine Stationen und die Art ihrer Begehung sind zu einer Frage des Wählens und Entscheidens geworden. Auch angesichts der faktischen Unverfügbarkeit seines Endes gilt, daß für die hinterbliebenen Angehörigen vieles keineswegs selbstverständlich ist, auch nicht der kirchliche Ritus der Beerdigung. In den Großstädten, vor allem des Nordens der BRD, wird zunehmend häufiger eine anonyme Bestattung gewünscht. Für aus der Kirche Ausgetretene und für diejenigen, die ihr gar nicht angehört haben, haben die Bestattungsunternehmen freie Redner und variable säkulare Riten im Angebot.

Die Öffentlichkeit der kirchlichen Religionskultur, die deren Kasualpraxis bislang am stärksten gewährleistet, ist von den gesellschaftlichen Individualisierungsschüben, die immer auch eine Pluralisierung der lebensorientierenden Einstellungen zur Folge haben, hart betroffen. Dies muß jedoch nicht als Verlust von Öffentlichkeit interpretiert werden. Man kann

darin eben auch eine Steigerung ihres moderngesellschaftlichen Strukturwandels am Ort der Kirche sehen, im Sinne der Umstellung von bloßer Traditionslenkung hin zur freien Wahl, zur Entscheidung des Glaubens, zu einer bewußten Wahrnehmung der eigenen Kirchenmitgliedschaft jedenfalls. Auch für Trauung und Taufe, Konfirmation und kirchliche Beerdigung gilt nun, daß sie weniger deshalb gewünscht werden, weil es halt so üblich ist, sondern weil man sich bewußt als Mitglied der Kirche weiß bzw. ein solches werden will, aus der Entscheidung heraus, sie aufrecht zu erhalten, an die eigenen Kinder weiterzugeben. Es sind dies Entscheidungen, die weitgehend in dem Bewußtsein erfolgen, Alternativen zu haben. Und jeder weiß, daß er diese rituellen Begehungen auch unterlassen kann, ohne sozial nachteilige Folgen gewärtigen zu müssen. Mancherorts erscheinen die nichtkirchlichen Alternativen auch attraktiver: das festliche Ambiente der standesamtlichen Hochzeit, die humanplausible Wertorientierung der nachsozialistischen Jugendfeiern, die persönliche, das Leben des Verstorbenen würdigende Ansprache des freien Bestattungsredners, die Berücksichtigung der eigenen Musikwünsche, der ästhetischen Inszenierung überhaupt bei der säkularen Bestattung.

Indem die Kirche als institutioneller Rahmen für die rituelle Begehung lebenszyklischer Übergänge gewählt wird, geschieht dies zunehmend aufgrund bewußter Entscheidung für eben diesen institutionellen Rahmen. Das belegt auch die gesteigerte Taufbereitschaft, die mit der Deutung der Taufe als dem begründenden Akt für die Kirchenmitgliedschaft einhergeht.<sup>2</sup> Auch folgt die Entscheidung für die Taufe eines Kindes oft erst nach einer längeren Zeit des Warten, des Sich-Entscheidens.

Ebenso gilt für Trauung und Konfirmation, daß sie aus gesellschaftlich vorgegebenen Statusübergängen eher zu Stationen auf dem Wege geworden sind. So gewinnen sie stärker den Charakter bewußter Identitätsvergewisserung auf einem insgesamt eher unübersichtlichen Lebensgelände.

Orientiert man sich an den Lebensinteressen der Menschen, kommt man denn auch eher auf ein Zu-Wenig an Kasualkirche, denn auf ein Zu-Viel. Solche der lebensgeschichtlichen Identitätsvergewisserung dienlichen Wegstationen wollen heute eher häufiger eingelegt sein als sie von der Kirche angeboten und gepflegt werden. Je unübersichtlicher das gesellschaftliche Lebensgelände wird, desto deutlicher wächst das Bedürfnis, Fixpunkte für die individuelle Lebensgeschichte zu schaffen, rituell begangene Lebenshöhepunkte, die widerständige Begrenzungen im Projekt des eigenen Lebens

---

<sup>2</sup> Kirchenamt der EKD (Hg.), *Fremde Heimat Kirche*, Hannover 1993.

bieten, soziale Anerkennung erfahren lassen. So werden zunehmend die Einschulungen der Kinder groß gefeiert, die runden Geburtstage vor allem und die silbernen Ehejubiläen.

Die Kasualpraxis ist nach wie vor der Indikator für die Öffentlichkeit der kirchlichen Religionskultur. Vermutlich ist erst in den letzten Jahrzehnten die Art dieser Öffentlichkeit selber modern geworden. Nun haben auch die an den Stationen des Lebenszyklus angelagerten Kasualien den Charakter von institutionellen Vorgaben angenommen, von denen man im Projekt des eigenen Lebens Gebrauch machen kann, es aber nicht muß. Wenn man von ihnen Gebrauch macht, dann aus bewußter Entscheidung, auch für die explizite Wahrnehmung der mit ihnen verbundenen Kirchenmitgliedschaft. Allerdings, konstitutiv für die Kirchenmitgliedschaft und die vorwiegend kasuellen Teilnahmemuster ist damit die eigene Lebens- und Familiengeschichte, dieses Projekt des eigenen Lebens überhaupt. Von ihm her entscheiden sich die Menschen für die kirchlichen Ritualangebote oder eben auch – wo diese fehlen bzw. Alternativen attraktiver sind – für andere Formen der Ritualisierung und Symbolisierung lebensgeschichtlicher Stationen und Übergänge. Die Kirche befindet sich mit ihren Ritualangeboten jedenfalls auf dem Markt. Und dort entscheidet nicht zuletzt die Attraktivität der Angebote über die Nachfrage.

## 2. Die kirchliche Kasualpraxis in der pluralistischen Dynamik der modernen Gesellschaft

Aufschlußreich für die Veränderungen im Öffentlichkeitscharakter der kirchlichen Kasualpraxis sind Überlegungen, die der Ethnologe V. Turner zur Transformation der Übergangsriten in industrialisierten und nachindustrialisierten Gesellschaften angestellt hat.<sup>3</sup> Gegenüber einfachen, agrarischen Gesellschaften, an denen A. v. Gennep seinerzeit seine Theorie der Übergangsriten entwickelt hat,<sup>4</sup> fragt V. Turner, wie diese unter den Bedingungen funktional differenzierter und ideologisch pluraler Gesellschaften zu stehen kommen. Er stellt fest, daß sie ihren unbedingten Verpflichtungscharakter verlieren. Sie zu begehen, sich ihnen zu unterwerfen, ist für die Gesellschaftsmitglieder nicht mehr unbedingt notwendig. Sie nehmen nun selber „einen pluralistischen, fragmentarischen und experimentellen Charak-

<sup>3</sup> Victor W. Turner: Vom Ritual zum Theater. Der Ernst des menschlichen Spiels, Frankfurt/M. 1989.

<sup>4</sup> Arnold van Gennep: Übergangsriten (1909), Frankfurt/New York/Paris 1986.

ter“ an.<sup>5</sup> Außerdem büßen sie ihre kollektive Repräsentanz ein. Sie haben nicht mehr für alle Gesellschaftsmitglieder die gleiche intellektuelle und emotionale Bedeutung. Sie sind nicht mehr in einer für alle gleichermaßen gültigen Weise symbolisch und institutionell repräsentiert. Den traditionellen, von Kirchen und religiösen Bewegungen repräsentierten Übergangsriten erwächst vielmehr Konkurrenz. Es bilden sich Riten aus, die den Übergangsriten ähnlich sind, eine ihnen vergleichbare gesellschaftliche Funktion erfüllen. V. Turner nennt sie liminoide Phänomene, eben weil sie der Ritualisierung des Liminalen, der Schwellenübergänge, ähnlich sehen. Er identifiziert diese liminoiden Phänomene in den Bereichen von Kunst und Sport, Spiel und Unterhaltung, Freizeit und Urlaub. Diese Bereiche repräsentieren das andere zu der durch obligatorische Rollenfunktionen bestimmten Alltagswelt. In diesen Bereichen können die Menschen deshalb die Erfahrung der Distanz zu den Routinen der Alltagswelt machen. Sie ermöglichen Schwellenerfahrungen, Erfahrungen des Übergangs ins Jenseits der Gesellschaft, ins Jenseits jedenfalls der Strukturen und Funktionen, die die Alltagswelt bestimmen. Film und Literatur, Theater und Fußballstadien, Hobbys und die Inseln des Urlaubsglücks unterbrechen den durch Arbeit und Beruf, durch den sozialen Status, durch festgelegte Rollen und Funktionen formierten alltäglichen Lebenszusammenhang. Als solche Unterbrechungen ermöglichen sie ähnlich wie die traditionellen, liminalen, am Lebenszyklus angelagerten Übergangsriten unter Umständen den zwar befristeten, aber in dieser Frist wirklichen Übergang in eine andere symbolische Ordnung. Sie können die Erfahrung machen lassen, daß das, was normalerweise so ist, wie es ist, nicht immer so sein muß. Vieles, wenn nicht alles, wäre auch anders möglich.

Die „Mußegattungen“, wie Turner die liminoiden Freizeitrituale auch nennen kann,<sup>6</sup> ermöglichen Schwellenerfahrungen. Sie führen auch in Übergänge. Sie stellen auch Passagen dar, die die Gesellschaftsmitglieder über den Status und die Funktionen, die sie in der Gesellschaftsstruktur einnehmen und ausfüllen, zeitweise hinausführen. Als phasenweise Unterbrechung der durch Funktionen bestimmten Sozialstruktur liegt in ihnen somit immer auch die Möglichkeit des Aufbaus einer imaginativen, aber für die Zeit der Muße realen Erfahrung einer „Antistruktur“<sup>7</sup>. Wer sich sonst nur in seinen ökonomischen, politischen, familiären, beruflichen u.s.w. Funktionen erlebt, kann hier potentiell die Erfahrung der Freiheit zum

---

<sup>5</sup> Turner: a.a.O. (s.o. Anm. 3) 86.

<sup>6</sup> A.a.O. 87.

<sup>7</sup> A.a.O. 68.

Anderssein bzw. Anderswerden machen. Die Dinge des Lebens geraten in „Fluß“, wie Turner sagt.<sup>8</sup>

Daß Turner den „Mußegattungen“ des Freizeitbereichs diese religiöse Bedeutsamkeit der Ritualisierung und Symbolisierung von Transzendenz-erfahrungen zuschreibt, hängt freilich damit zusammen, daß er sie vom Liminalen, also von den kirchlich-religiös institutionalisierten Übergangs-riten her begreift. Sie sind Religionsersatz. Daß es solchen Religionsersatz in vielfältiger Weise gibt, bleibt nun aber für die kirchliche Religionskultur nicht folgenlos. Turner diagnostiziert vielmehr auch in der kirchlich institutionalisierten Religionskultur die Tendenz zum Liminoiden. Auch die von ihr gesellschaftlich präsent gehaltenen Übergangsriten sind den liminalen Phänomenen in einfachen Gesellschaften, wie v. Gennep sie studiert hat, nur noch ähnlich.

Strukturell entsprechen sie ihnen immer noch, immer noch lassen sich nach Turner die drei Phasen identifizieren, die v. Gennep unterschieden hat:<sup>9</sup> a) Trennungsphase, b) Schwellen- bzw. Umwandlungsphase, c) Wiedereingliederungsphase. Immer noch geht es darum, daß das rituelle Subjekt rituellen Handlungen unterworfen wird, die seine Loslösung vom früheren sozialen Status zum Ausdruck bringen (z.B. die Begrüßung der Tauffamilie am Eingang des Kirchengebäudes). Es geht darum, daß es eine Zeit oder einen Bereich der Ambiguität, eine Art sozialen Zwischenstadiums durchläuft, wo sich die imaginativen Möglichkeiten des Andersseins, Anti-strukturen zur alltagsweltlichen Sozialstruktur aufbauen können (z.B. ein Kind Gottes zu sein). Und immer noch geht es um rituell-symbolische Handlungen, die die Rückkehr des rituellen Subjekts in die Gesellschaft bzw. den neuen sozialen Status darstellen. Das Anomische, das in der Schwellenphase liegt, wird in der Wiedereingliederungsphase dergestalt kanalisiert, daß nun zwar nicht alles beim Alten bleibt, aber auch nicht alles anders wird, sondern das rituelle Subjekt in ein ganz bestimmtes Anderssein (z.B. Mitglied der Kirche zu sein) und dessen symbolische Ordnung eingewiesen wird.

Die strukturellen Entsprechungen zu den liminalen Übergangsriten bleiben identifizierbar. Wenn Turner dennoch auch in der institutionalisierten Religionskultur moderner Gesellschaften die Tendenz zum Liminoiden erkennt, so macht er das eben am Verhalten der Gesellschaftsmitglieder ihnen gegenüber fest. Sie haben sie ebenfalls in die „Mußegattungen“ eingerückt. Obwohl die Übergangsriten gesellschaftlich nach wie vor notwendig sind, ist

---

<sup>8</sup> A.a.O. 91-94.

<sup>9</sup> A.a.O. 34 f.



die Teilnahme an ihnen für den einzelnen doch nicht mehr verpflichtend. Die Teilnahme an ihnen ist eher eine Frage persönlichen Sich-Entscheidens als des gesellschaftlichen Zwangs. So sind sie eigentlich auch keine kollektiven Phänomene mehr, sondern sind individualisiert und privatisiert. Sie sind selber in die Vielzahl der liminoiden Phänomene, in die pluralen Erlebnisangebote des Freizeitbereichs eingerückt, in den Bereich also, in dem vor allem Kunst und Sport, Film, Literatur und Theater die kulturelle „Fluß“-Funktion übernommen haben.<sup>10</sup> Sie sind Teil eines gesellschaftlich breiten intermediären Raums, in dem auf vielfältige Weise die Erfahrung der Unterbrechung der Alltagsrealität gemacht werden kann, der einzelne in gesellschaftliche Zwischenräume geraten und sich in diese einbringen kann, in denen er sich nicht nur durch seine Funktionen und Rollen bestimmt erfährt, er sich – auf Zeit – in Gegenwelten entführen lassen kann, in symbolische Ordnungen, die ihn der Ganzheit seines ansonsten permanent geteilten Daseins vergewissern.

Die Teilhabe an diesen Angeboten des intermediären Raums ist freiwillig, kaum sozial-moralischem Druck ausgesetzt. Man steht freiwillig an der Kasse, um ein Stück von Beckett, einen Film von Syberberg, eine Show von Otto Walkes, ein Spiel von Bayern München mitzuerleben, eine Kunstausstellung zu sehen oder ein Konzert zu hören. Die einzige Zugangsbedingung ist, daß man die Eintrittskarte bezahlen kann. Das Liminoide ist eher einer Ware vergleichbar und tatsächlich ist es oft auch eine Ware, die man auswählt und für die man bezahlt. Die traditionellen, religiös institutionalisierten Übergangsriten haben demgegenüber sehr viel stärker Loyalitätsgefühle geweckt und waren an die Mitgliedschaft in einer korporativen Gruppe gebunden.

Teilweise wecken die Kasualien solche Loyalitätsgefühle auch heute noch und sind in der Regel an die Mitgliedschaft in der Kirchenorganisation gebunden. Doch ihre gesellschaftliche Öffentlichkeit wird dadurch heute nicht mehr gewährleistet. Die lebenszyklisch verorteten Ritualangebote der Kirche decken nicht mehr das Ganze der Gesellschaft ab. Der gesellschaftliche Raum, in dem Übergangserfahrungen gemacht und auf unterschiedliche Weise symbolisch-rituell verarbeitet werden, ist sehr viel breiter geworden. Vor allem jedoch: auch die Inanspruchnahme der kirchlich institutionalisierten Übergangsrituale gehorcht Motiven, die weniger durch die normativen Vorgaben der Kirchenorganisation konstituiert sind, als durch die Bedürfnisse, die durch die biographische Verarbeitung lebens- und familiengeschichtlicher Übergangs- und Krisenerfahrungen veranlaßt sind.

---

<sup>10</sup> A.a.O. 86 f.

Daran bemißt sich nun auch die öffentliche Resonanz der kirchlichen Kasualpraxis. Sie muß die kirchliche Religionslehre in plausible Muster lebensgeschichtlicher Sinnreflexion überführen.

### 3. Die Kasualien als Gelegenheiten lebensgeschichtlicher Sinnarbeit

Ist es der mit den lebenszyklischen Zusammenhängen und deren biographischer Verarbeitung gegebene Erfahrungshorizont, der für die Inanspruchnahme der kirchlichen Kasualangebote konstitutiv ist, dann muß sich deren symbolisch-rituelle Gestaltung auch in diesem Erfahrungshorizont bewähren. Tut sie dies nicht, bekommt sie zunehmend die Konkurrenz im gesellschaftlichen Raum des Liminoiden zu spüren. Die Kirche hat kein religiöses Ritenmonopol. Sich in dem für die Öffentlichkeit der kirchlichen Kasualpraxis konstitutiven lebens- und familiengeschichtlichen Erfahrungshorizont zu bewähren, heißt Akte biographischer Identitätskonstruktion zu erbringen. D.h. es geht um den Entwurf von Szenen der Erinnerung und um die Imagination von Erwartungen, mit denen die rituellen Subjekte sich im Jetzt der rituellen Begehung identifizieren können, die sie sich als den sinnhaften Entwurf ihres eigenen Lebens aneignen können. Um solche Identitätskonzeptionen geht es angesichts lebenszyklischer Erfahrungen von Differenz und Distanz, von Übergängen in neu zu konzipierenden Sozialbeziehungen, in abschiedlichen Trennungserfahrungen. Obwohl lebenszyklisch erwartbar, wollen solche Erfahrungen lebensgeschichtlich verarbeitet sein. Sie verlangen jeweils die Neukonstruktion der eigenen Biographie.

In der Kasualpraxis geht es um die sinn- und identitätskonstruktive Arbeit an Lebensgeschichten. Diese Arbeit fällt für die Menschen so oder so an, in den Zwischenräumen, in den Lücken, die soziale Statusübergänge eröffnen. Dort ist immer ein Sich-Verhalten zur Transzendenz verlangt, ein Übergehen. Darin liegt auch ihr unweigerlich religiöser Charakter. Solche Arbeit an Lebensgeschichten ist immer auch religiöse Sinnarbeit. Sie kann eine Lebensgeschichte, eben weil sie sie in abgründigen Übergängen thematisch macht, nicht in dem von ihr Vorhandenen aufgehen lassen.

Die Frage ist, wer sich solcher Arbeit annimmt und zwar so, daß sie bei den Menschen ankommt. Diese Frage richtet sich an die Kirche. Denn je weniger in der Öffentlichkeit ihre Religionslehre durch den institutionellen Geltungsschutz ihrer Kasualpraxis gewährleistet ist, sondern nur dadurch, daß sie den im biographischen Erfahrungshorizont entspringenden Bedürftigkeiten entspricht, desto mehr stehen ihr religiöser Sinnentwurf und ihre Lebensanschauung auf dem Prüfstand der Resonanzfähigkeit. Es muß sich

zeigen, daß die kirchliche Religionslehre zur semantisch gehaltvollen, alltagsweltlich plausiblen lebensgeschichtlichen Sinnarbeit taugt.

Implizit liegt das Religiöse eben schon in jeder Schwellenerfahrung. Sie ist Transzendenzerfahrung im Sinne des offenen, nicht festgelegten, in seinen Folgen prinzipiell unbestimmten Überschreitens des bisherigen Status, einer Lebensphase. Die Schwelle, das Liminale, ist die Unterbrechung der Alltagsroutinen und somit eine Konfrontation mit der grundsätzlich offenen Möglichkeit des Anderswerdens, Jenseiterfahrung mitten im Diesseits. Im Ritualvollzug selber ist erst zu sehen, wie diese Erfahrung und somit auch das Jenseits, das in ihr aufscheint, symbolisiert, zeichenhaft gedeutet wird.

Daß lebensgeschichtliche Transzendenzerfahrungen explizit religiös auch gedeutet werden, dafür sorgt freilich immer noch der Kontakt zur Kirche, die nach wie vor als die religiöse Institution der Gesellschaft gilt. Dies belegen wohl auch die narrativen Interviews, die im Zusammenhang der 3. Kirchenmitgliedschaftssuntersuchung eingeholt worden sind.<sup>11</sup> Petra Zimmermann hat vorläufige Ergebnisse der Analyse eines Interviews mir zugestellt.<sup>12</sup> Danach ist es der Pastor, der als Vertreter der Kirche die religiöse Dimension symbolisiert. Er symbolisiert sie – wie die von P. Zimmermann exemplarisch vorgestellte Interviewpartnerin zu erkennen gibt – in der Auseinandersetzung mit dem Sterben der Eltern, in der Erfahrung der Trauer, verbunden mit der existentiellen Angst vor dem eigenen Tod. Die durch Trennungserfahrung ausgelöste lebensgeschichtliche Sinnreflexion ist durchaus die eigene. Und implizit wird von der Interviewpartnerin auch in ihren lebensgeschichtlichen Übergangserfahrungen die Religion verortet. Direkt nach den „religiösen Dingen“ gefragt, werden diesen jedenfalls die prägenden Erinnerungselemente der eigenen Lebensgeschichte zugeordnet, vor allem die „Gefahrenzonen“ des Lebens. Von den Erfahrungen vor allem mit Sterben und Tod wird erzählt, von Momenten, wo man „kein Land mehr sieht“, wo die Alltagswelt durch Schicksalschläge zu zerbrechen droht. Die Konfrontation mit Sterben und Tod der Eltern wird von der Interviewten als Transzendenzerfahrung gedeutet, als Überschritt ins gänzlich Unvertraute, Ortlose, der Alltagswelt Jenseitige. Als explizit religiöse Erfahrung spricht sie diese Transzendenz jedoch erst dort an, wo sie über die Begegnung mit dem Pfarrer spricht, der die Mutter in den letzten Wochen häufiger besucht und sie dann auch beerdigt hat. Der Pfarrer symbolisiert als Vertreter der Kirche

---

<sup>11</sup> Kirchenamt der EKD (s.o. Anm. 2), ebd.

<sup>12</sup> Petra Zimmermann: Interpretation vom IP8 (Rita), Ms. Hannover 1994; Petra Zimmermann: „... und trotzdem ist es irgendwo ne Verbundenheit“. Annäherung an die Religiosität einer „treuen Kirchenfernen“. Vortrag auf der Tagung der AG Religionssoziologie in der DGS, Wiesbaden-Naurod 1994.

die religiöse Dimension. Mit ihm, sagt sie, kann sie auch über „die letzten Dinge“ reden, an ihn würde sie sich auch wenden, wenn ein erneuter Schicksalsschlag sie treffen sollte.

Symbolisiert der Pfarrer die religiöse Dimension in der mit lebensgeschichtlichen Krisen- und Übergangserfahrungen jedem selber aufgegebenen Sinnarbeit, dann muß sich die Plausibilität des religiösen Bezugs allerdings auch in diesem Erfahrungshorizont bewähren. Die viel zu lange die Kasualtheorie bestimmende Debatte um Kerygma und Ritual, Text und Kasus, Evangelium und Religion hat gerade an diesem Punkt kontraproduktive Scheingegensätze aufgebaut. Worum es doch nur gehen kann, ist, den semantischen Gehalt zu klären, mit dem die kirchliche Religionslehre, bzw. die Lebensanschauung des christlichen Glaubens zur Deutung der lebensgeschichtlichen Übergangserfahrung verhilft. Was der christliche Glaube zur Sinnverständigung über Geborenwerden und Sterben, über die Geschichte des Lebens, die Beziehungen, die sich in ihm ergeben und verloren haben, beizutragen vermag und dies so, daß sein sinnorientiertes Deutungsangebot in den konkreten Bezügen einer Lebens- und Familiengeschichte verstanden und von den rituellen Subjekten angeeignet werden kann: nur darauf kommt es an.

Der kasualpraktische Ritus ist die aktive Begehung lebensgeschichtlicher Transzendenzerfahrung durch die rituellen Subjekte. Er ist eine solche aktive, entscheidungsbewußte Begehung gerade dann, wenn stimmt, daß die Kasualien zu Stationen am Weg des Lebens geworden sind, die oft keineswegs notwendigerweise sein müssen, sondern um ihrer bewußten Begehung willen gewählt werden. Gewählt werden sie um willen der sinndeutenden Verständigung über die jeweils eigene Lebens- und Familiengeschichte. Und gewählt wird der kirchliche Ritus, solange den betroffenen Subjekten deutlich ist, daß die Kirche für die religiöse Dimension solcher Sinndeutungsaktivität einsteht und diese biographienah auszulegen in der Lage ist.

Die lange Zeit das theologische Bewußtsein prägenden Scheingegensätze von Ritual und Kerygma, Kasus und Text, Religion und Evangelium, dürften nicht unerheblich dazu beigetragen haben, genau die Biographienähe der kirchlichen Kasualpraxis zu gefährden. Statt das lebensorientierende Deutungspotential der christlichen Religionslehre in die lebensgeschichtliche Sinnreflexion der rituellen Subjekte hineinzubuchstabieren, hat man sich eher an binnentheologischen und binnenkirchlichen Selbstbehauptungsinteressen orientiert. Die Identität eines abstrakten biblisch-kirchlichen Glaubens war wichtiger als der durch die Glaubensgehalte ermöglichte Identitätsgewinn für die die Kasualhandlungen beghrenden Menschen. Das hat dann auch die Öffentlichkeit der kirchlichen Religionslehre, die in der Kasualpraxis immer noch liegt, am stärksten gefährdet. Denn eben, unter moderngesellschaft-

lichen Bedingungen, angesichts des Strukturwandels der Öffentlichkeit, verlangt diese die kommunikative Selbstbeteiligung der betroffenen Menschen. Öffentlichkeit ist nicht schon durch den institutionellen Anspruch gewährleistet, mit dem Wirklichkeitsverständnis des christlichen Glaubens eine Wahrheit zu vertreten, die alle angeht. Solange dieses Wirklichkeitsverständnis sich nicht in die lebensorientierende Selbstverständigung der betroffenen Menschen übersetzt, bleibt es in seinem überkommenen Anspruchsdenken gefangen. Kasualpraktisch wird dies in Gestalt einer Kanzelrhetorik erkennbar, angesichts derer die betroffenen rituellen Subjekte sich fragen, was denn diese biblischen und dogmatischen Wahrheiten mit ihrem besonderen Lebensgeschick zu tun haben sollen.

Von dem biographiefernen Umgang mit der kirchlichen Religionslehre profitieren z.B. die freien Bestattungsredner. In Gesprächen sagen sie das auch, daß die Menschen ihren Ritualdienst schätzen, wenn sie das Leben des Verstorbenen zu würdigen verstehen und die Hinterbliebenen mit den Bildern ihrer Erinnerung trösten können. Die Kirche hat nicht das religiöse Ritenmonopol. Sie muß sich, will sie öffentliche Kirche bleiben, auf dem Markt religiöser oder quasireligiöser Szenarien behaupten. Statt sich fortgesetzt in binnentheologischen Verkünstelungen ihrer Religionslehre zu üben, sollte sie stärker diesen Markt beobachten. Nicht unbedingt, um sich mit ihrer Religionslehre immer nur anzupassen, wohl aber um zu sehen, wie in anderen liminoiden Mußegattungen, die ebenfalls für Unterbrechungen in den Routinen des Alltags stehen, die Verarbeitung von Transzendenz Erfahrungen, die sinndeutende Identitätsvergewisserung in Lebensgeschichten passiert. Sie könnte dabei lernen, welche Anforderungen an die alltagsweltliche und lebensgeschichtliche Plausibilisierung der kirchlichen Religionslehre heute zu stellen sind.

#### 4. Anforderungen an die alltagsreligiöse und lebensgeschichtliche Plausibilisierung der kirchlichen Religionslehre

Wie passiert im intermediären Raum von Kunst und Literatur, Film und Theater, Sport und Werbung die sinndeutende Verarbeitung lebensgeschichtlicher Transzendenz Erfahrungen? Wie werden in diesen liminoiden „Mußegattungen“ Deutungsmuster aufgebaut, vermöge deren Menschen ihre Identität in den Brüchen und Umbrüchen ihrer Alltagswelt konstruieren? In Büchern, die ein Massenpublikum erreichen, indem wir die Werbung beobachten, aber auch, indem wir etwa auf die Inszenierung säkularer Beerdigungsrituale aufmerksam werden, können wir am ehesten auf die

Spur solcher medial erzeugten, zeitgenössischen Identitätskonstrukte kommen. Wir können sehen, welche religiösen oder quasireligiösen Lebenseinstellungen in diesem breiten intermediären Raum, in den sich zunehmend eben auch die kirchliche Kasualpraxis einbezogen findet, entwickelt werden.

Wichtig für eine Theorie der kirchlichen Kasualpraxis dürfte heute allein schon die Beobachtung des Sachverhalts sein, daß wir umgeformte, verhüllte, mehrdeutige Elemente religiöser, lebenssinnorientierter Deutungsmuster auch dort auffinden, wo von Religion explizit nicht die Rede ist. Oft genau deshalb, weil man die eigenen religiösen Sinndeutungskonstrukte mit der immer noch als normativ akzeptierten Lehre der Kirche nicht mehr in Übereinstimmung zu bringen vermag. Weil man die Kirche mit der religiösen Dimension schlechthin identifiziert, für Religion dasjenige hält, von dem man meint, daß es die Lehre der Kirche sei, gibt man, sofern man mit dieser vermeintlichen Lehre zugleich nicht mehr meint übereinstimmen zu können, lieber die eigene Christlichkeit auf, statt gegen deren traditionelle kirchliche Beschreibung an ihr festzuhalten.

Welches sind die lebensorientierenden Sinndeutungsmuster, die im intermediären Raum produziert und rezipiert werden? Ich will einen exemplarischen Einblick versuchen. Leitend soll dabei insbesondere die Frage sein, welche symbolisch-rituellen Muster zur Verarbeitung lebensgeschichtlicher Krisen- und Übergangserfahrungen auch außerhalb der kirchlichen Kasualpraxis, unter Umständen eben gerade als Alternative zu ihr, entwickelt werden. Welchen materialen Gehalt haben diese Deutungsmuster? Von welcher Semantik machen sie Gebrauch? Welche expliziten oder impliziten Bezüge zur kirchlichen Religionslehre lassen sie erkennen? Findet außerhalb der Kirche möglicherweise genau diejenige Umformung der kirchlichen Religionskultur statt, die diese anschlussfähig macht ans allgemeine Bewußtsein, an die lebensorientierenden Einstellungen, die für Zeitgenossen sinngebend geworden sind?

Am Leitfaden dieser Fragestellungen will ich einen knappen Einblick versuchen a) in Rosamunde Pilchers Roman „Die Muschelsucher“, b) in einen Zeitungsbericht über die etwas andere Beerdigung, c) in einen Urlaubskatalog der TUI.

#### a) Rosamunde Pilchers Roman „Die Muschelsucher“<sup>13</sup>

Dieser Roman, der ab 1990 in Deutschland lange Zeit die Bestsellerliste angeführt hat, scheint insbesondere Frauen angesprochen zu haben, wie

<sup>13</sup> Rosamunde Pilcher: Die Muschelsucher. Roman (1987). Deutsch von Jürgen Abel,

denn auch in Pilchers Büchern immer wieder Frauengestalten im Vordergrund stehen. Auf Befragen geben dabei unterschiedliche Leserinnen an, daß die Lektüre in ihnen etwas bewirkte, daß das Lesen dieses Romans sie verändert habe, die Wahrnehmung ihrer Umgebung wie ihrer eigenen Lebensgeschichte eine andere geworden sei. Bei der Analyse des Inhalts des Romans kann denn auch deutlich werden, daß er in der Absicht geschrieben ist, so etwas wie eine Lebensanschauung weiterzugeben, einen Sinn zu stiften, der die Mühen und Unwägbarkeiten des Alltags ertragen läßt, einen Sinn, der das Ganze der persönlichen Lebensgeschichte umgreift, mit dem der/die einzelne sein/ihr Leben bestehen kann, was auch immer an Enttäuschungen und Trennungen, an Schicksalsschlägen passieren mag.

Das Geschehen des Romans umfaßt einen Zeitraum von wenigen Wochen im Frühjahr 1984. Er findet sein Ende mit dem Tod und der Beerdigung der 64-jährigen Penelope Keeling. Er beginnt mit ihrer Heimkehr aus dem Krankenhaus, das sie nach einem Herzinfarkt frühzeitig auf eigene Faust verlassen hat. Der Roman erzählt darüber hinaus jedoch die Geschichte der Familie Penelopes seit dem 1. Weltkrieg. Die Rückblenden werden inhaltlich als reale Erinnerungen der Romanfiguren, neben denen Penelopes besonders der ihrer Töchter Nancy und Olivia, dargestellt. Die Chronologie der Familiengeschichte erfährt der Leser eher nebenher. Die Aufmerksamkeit des Lesers wird auf die Bedeutung gelenkt, die die lebensgeschichtliche Erinnerung jeweils für die Gegenwart der Person, der Romanfiguren hat. Ihre Erinnerungen gehen ihnen in kritischen Gegenwartssituationen gleichsam von sich aus auf – ein Lachen etwa in der frühen Begegnung mit dem Geliebten, den Penelope dann im 2. Weltkrieg verloren hat. Wo solche Erinnerung, die gleichsam im Körper sinnlich aufbewahrt wird, Macht über die Person gewinnt, offenbart sich verschüttetes, latent vorhandenes Wissen der Person von sich selbst, von dem, was ihr Leben in Wahrheit ausmacht. Solche Erinnerung stellt sich szenisch ein. Worauf es deshalb ankommt, so die Botschaft des Romans, ist, das glückende Auftauchen solcher Szenen der Erinnerung auch zuzulassen. Sie tragen in einer Gegenwart, in der einem gar nicht nach Lachen zumute ist: angesichts des Scheiterns der späteren Ehe mit einem anderen, ungeliebten Mann, dem Unverständnis der Kinder, der täglichen Monotonie, dem Mangel an fast allem, worauf man sich freuen könnte.

---

Hamburg 1990. Vgl. zur folgenden Interpretation auch Folkart Wittekind: Das Diesseits der Erinnerung. Religiöse Deutungsmuster des Lebens in Rosamunde Pilchers Roman „Die Muschelsucher“, in: *Praktische Theologie* 30/1995, 187-195. Wittekind's Analyse ist aus der Besprechung dieses Buches in unserer Bochumer Sozietät hervorgegangen.

Der Erinnerung kommt die Funktion zu, Einsicht in das eigene Selbst zu vermitteln, durch das Präsenthalten von insbesondere glücklichen Schlüsselmomenten seiner Geschichte. So könnte man auch sagen, Penelopes Religion ist ihre Erinnerung. Das sieht man vor allem, wenn man auf den Inhalt eben derjenigen Erinnerungsmomente achtet, die Pilcher zur Sinnorientierung für das Ganze des Lebens der Penelope werden läßt. Es sind die Glücksmomente, Situationen und Ereignisse, die Lebenserfüllung bedeuten, in denen Penelope so etwas aufgeht wie die „Gegenwart des ganzen ungeteilten Daseins“, unmittelbares Realitätsbewußtsein, das glückliche Gefühl, in die Welt zu passen. Von solchen Erinnerungen her läßt sich der gegenwärtige Mangel an Glück in eine erfüllte Vergangenheit hinein aufheben: die vierzig Jahre zurückliegende Kriegsliebe, schließlich Kindheitserlebnisse.

So ist auch der Titel des Romans „Die Muschelsucher“ eingesetzt. Es ist zugleich der Titel eines Bildes, das Penelopes Vater gemalt hat. Das Bild zeigt Penelope als Kind beim Spielen am Strand von Cornwall. Das ist das erinnerte Glück, in dem Penelope sich selbst antrifft. Diese Szene ermöglicht ihr die selbstgenügsame Deutung ihrer real wenig gelungenen Biographie. Sie muß sich nicht von ihren gegenwärtig wenig glücklichen Beziehungen vor allem zu ihren Kindern her verstehen. In den Szenen ihrer Erinnerung sind die besten Aussichten, ist die Fülle des Daseins immer schon für sie selbst unmittelbare Realität.

Das ist die Religion der Penelope, ihre sinndeutende Selbstauslegung. Charakteristisch für deren Verfassung ist, daß die Ressource für Lebenssinn dem individuellen Leben und seiner endlichen Geschichte selber immanent ist. Ein wie auch immer georteter Bezug auf eine dem eigenen Leben transzendente Größe wird als Deutungsinstanz abgewiesen. Pilcher macht das am Rande deutlich, indem sie von Penelopes Verhältnis zur Kirche erzählt.

Pilchers Penelope sieht in der kirchlichen Religion durchaus den Versuch, durch eine bestimmte Deutung des Lebens Trost und Gewißheit zu vermitteln. Aber Penelope kann diese Deutung für sich nicht übernehmen. Was ihrer „Geisteshaltung“, wie sie sagt, vor allem zuwiderläuft, verbindet sich mit den Themen von Ostern und Auferstehung. Die Vorstellungen, die sie damit verbindet, erscheinen ihr als billiger Trost, weil das diesseitige Leben zugunsten eines jenseitigen abgewertet wird. Dessen Vorstellung bleibt zudem entweder abstrakt, oder – wenn sie konkret wird – stellen sich nicht unbedingt die angenehmsten Gefühle ein. Denn, nicht allen Personen, mit denen sie es hier zu tun gehabt hat, möchte sie noch einmal begegnen. Und was die glücklichen Erfahrungen anlangt, die man im diesseitigen Leben machen kann, so kann auch die Hoffnung auf ein jenseitiges Leben nicht darüber hinwegtäuschen, daß sie hier schon, diesseitig vergangen sind. Den Verlust an gemeinsamer Zeit, der aus Tod und endgültiger Trennung resul-



tiert, kann nur die Erinnerung kompensieren. So entwirft Penelope ihre diesseitigen Bilder der Erinnerung als Bilder einer Heilsgeschichte, als mythobiographische Szenen. Diese kann sie sich als die eigenen, selbsterlebten zuschreiben. Sie sind ihr Trost im Leben und im Sterben.

Es ist dies freilich ein Trost, mit dem Pilchers Penelope den verwirkten Möglichkeiten ihres Lebens, dem, was mißlungen ist, den Negativerfahrungen ziemlich sprachlos gegenübersteht. Die Erfahrungen, die sich nicht in das Licht erinnerten Glücks tauchen lassen, können im Grunde auch nicht positiv gedeutet werden. Es gilt sie zu ignorieren und zu verdrängen, zu überspielen, eben durch die forcierte Erinnerung dessen, was gut gewesen ist im eigenen Leben. Die absolute Sinninstanz, Penelopes Gott, ist das Diesseits der eigenen Erinnerung. Gott ist die erhaltende und stabilisierende Macht im eigenen Selbst.

Indem Pilcher zuletzt von der Beerdigung Penelopes erzählt, die in der kleinen Dorfkirche vom Pfarrer der Gemeinde gehalten wird, macht sie, indem sie die Gemeinde einen Choral singen läßt, auch von der überlieferten Sprache des christlichen Glaubens Gebrauch, so jedoch, daß sie sich ihre Lebensdeutung einfügt und diese stützt. Der Choral, den die Gemeinde singt, will so verstanden sein, daß mit dem Tod Penelopes dann nicht alles aus ist, wenn das Glück ihres Daseins hier nicht in Vergessenheit gerät. Die „Ruhe in Gott“ ist die Vorstellung für die Unverlierbarkeit des Diesseits der Erinnerung:

„Für all deine Heiligen, die ruhen nun in dir,  
die dich, oh Herr, vor aller Welt gepriesen,  
ihr Name sei für alle Zeit geheiligt hier,  
Halleluja.“

b) Bericht über die unkonventionellen Beisetzungen der Berliner  
Bestatterin Claudia Marschner<sup>14</sup>

„Nina Hagen singt das Ave Maria, als die Trauergäste einer nach dem anderen langsam nach vorne gehen und vor dem Sarg kleine Teelichter anzünden. Der Sarg ist weiß lackiert, mit einer strahlenden orange-grauen Marmorierung. Eine Berliner Möbel- und Schmuckdesignerin hat ihn gestaltet. Um den Sarg herum, zwischen Hunderten von weißen und roten Rosen, sind Photographien aufgestellt, gerahmte und ungerahmte, große, kleine, bunte und schwarzweiße Schnappschüsse und gestellte Aufnahmen.

---

<sup>14</sup> Süddeutsche Zeitung vom 19./20. 10. 1994.

Sie zeigen den Mann, der gestorben ist, wie er war, als er lebte: als Kind, als Junge, als Mann, mit Eltern, mit Freunden, allein, auf Reisen, lachend und ernst. Die Kapelle des St.-Matthäus-Friedhofs in Berlin-Schöneberg ist mit Stoffbahnen in Regenbogenfarben ausgekleidet. Duftlampen, Kerzen und rote Rosen wärmen den Raum. Der Mann, nennen wir ihn Peter Bernhart, ist zu Hause gestorben, mit 44 Jahren. Aids. Sie haben ihm seine Lieblingsjeans angezogen und seine Lieblingsweste. Und wer wollte, hat ihn sehen können vor der Totenfeier in seinem Sarg. Jeder der Trauergäste hat eine Art Programmzettel bekommen.

Erst hat der Freund gesprochen, dann gab es den dritten Satz aus Beethovens 7. Symphonie. Dann hat ein anderer Freund, ein Engländer, gesprochen, und wieder wurde Musik gespielt. Eine Nachbarin, eine türkische Frau, hat davon erzählt, wie stark und lebenslustig der Peter bis zum Schluß gewesen ist und wieviel Lebenskraft er seinen Freunden und Nachbarn gegeben hat. Noch einmal Musik, eine Platte der aidskranken Sängerin Melitta Sundström. Schließlich haben die Geschwister einen letzten nachdenklichen und liebevollen Brief an ihren Bruder vorgelesen. Die beiden Schwestern haben sich abgewechselt. Wenn die eine weinen mußte oder nicht mehr sprechen konnte, hat die andere weitergelesen. Jetzt singt Marianne Rosenberg „Nun bist du fort“, und die Trauergäste gehen hinaus auf den alten Friedhof, die Eltern, der Freund und die Schwestern voran, vorbei an einer jungen Frau, die ihnen aus einem großen Kübel Sonnenblumen reicht. Einige von ihnen werden die Sonnenblumen später ins Grab werfen. Andere nehmen sie mit nach Hause, zur Erinnerung an die Totenfeier für Peter Bernhard.“

Eine Trauerfeier, inszeniert mit säkularen Symbolen für das Geheimnis des Lebens: die in den Farben des Regenbogens geschmückte Trauerhalle, der weiß lackierte Sarg, die Sonnenblumen auf dem Weg zum Grab, die Teelichter überall, inszeniert vor allem jedoch mit den Szenen der Erinnerung: die Photos des Verstorbenen, Bilder der Geschichte seines Lebens, die Reden der Freunde und der Nachbarin, der liebevolle Brief der Schwestern. Alles will sagen: So ist er gewesen. Es ist ein Glück, daß er da war. Er paßte in die Welt. Wir denken gern an ihn zurück.

„Nun bist du fort“, singt Marianne Rosenberg. Er hat sein eigenes Leben gelebt, aber jedes Leben ist endlich. Dieses Faktum gilt es nicht nur zu akzeptieren. Zu ihm gilt es sich auch zu verhalten. Etwas anders als man es von den düsteren Trauer Ritualen her kennt. Keine schwarzen Farben, aber auch keine Reden von einem anderen, jenseitigen Leben. Was bewußt gestaltet, symbolisiert sein will, ist das heilige Diesseits der Erinnerung. Es ist ein Wunder um das Glück jeden Lebens, sagen die Farben des Regenbogens und das strahlende Lachen der Sonnenblumen. Jedes Leben ist kostbar. Das sagt

uns gerade die Erfahrung seiner Endlichkeit. Der Tod des anderen steigert die Einsicht in den Wert des eigenen Lebens, in jedem Augenblick, stärkt die eigene Lebensgewißheit.

c) „Zeit für Gefühle“:

Der Urlaubskatalog für die Robinson-Club-Reisen der TUI<sup>15</sup>

Die Symbole der Werbung verraten immer auch etwas über die tatsächlichen Lebensvorstellungen und Lebenseinstellungen der Menschen. Auch hat der Urlaub in der „Erlebnisgesellschaft“ die Züge eines jahreszyklischen Übergangsrituals angenommen. Daran, wie die TUI für ihre Robinson-Club-Reisen wirbt, welche Inszenierung dieser Urlaubsrituale sie also verspricht, lassen sich denn auch die religiösen Motive erkennen. Auf deren Resonanzfähigkeit im Bewußtsein der Kunden wird offensichtlich gerechnet – auch wenn allen Beteiligten klar ist, daß die Buchung eines solchen Urlaubs die Verheißungen kaum erfüllen dürfte, die der Katalog in Szene setzt.

Wie empfiehlt der Reisekatalog seine Wellness-Programm und Ruhe-oasen in den schönsten Gegenden der Erde? Etwa durch folgendes Gedicht:

„Meditierend das Ich erfahren, alle Sinne strömen lassen. Den Körper verwöhnen und die Aura pflegen. Nahrung als Quelle begreifen. Durchgeistigte Momente erfahren. Ausdruck in Kunst verwandeln, und die Träume auf Seide malen. Im Einklang mit der Schöpfung sein.“

So artikulieren sich die Motive der das Glücksverlangen thematisierenden Urlaubsreligion. Dabei wird auch von Deutungsmustern der biblischen Überlieferung Gebrauch gemacht. „Schöpfung“ wird zum Symbol dafür, daß ich mit dem Projekt meines eigenen Lebens doch zugleich in die Welt passe.

Auch auf die sakramentale Erfahrung, unmittelbar an der Gegenwart des Heils teilzuhaben, wird angespielt:

„Schwarze Oliven, die Kraft, das Nährende. Der Geist. Öl. Das Heilige – die Salbung. Gesund, gewappnet trete ich dir entgegen – Leben“ oder: „Bewundernswert, wie sie es versteht, Wasser in Wein zu verwandeln.“

So empfiehlt sich der Cluburlaub als rituale Weihehandlung. Versprochen wird die Teilhabe am Heiligen, an der heilenden Macht, von der neue

---

<sup>15</sup> Unternehmensgruppe TUI (Hg.): Robinson. Zeit für Gefühle, Sommer 1995.

Stärkung zu gewinnen ist für den Alltag des Lebens. Der Urlaub als heilsame Unterbrechung des Alltäglichen, heilige Zeit, die die Routinen in der Profanität wieder bestehen läßt.

Wer dennoch befürchtet, mit dieser Aus-Zeit, der Alltagsunterbrechung, nichts Sinnvolles anfangen zu können, auch dem wird geholfen:

„Was soll ich tun? Lebe gefährlich und wild! Und laß dir dabei die Sonnen-seiten des Lebens nicht entgehen. Werde mutig, trau dich zu leben – und verstecke deine Emotionen nicht. Werd' erwachsen, ohne den Zauber der Kindheit zu verlieren. Lebe alle deine Facetten, laß deine Freunde durch sie wandern, wie das Licht hindurch sich bricht. Habe den Mut zu lieben.“

Das Schwellenritual lohnt sich, weil es in der Zwischenphase, die es eröffnet, etwas zu erleben gibt. Das kann gefährlich sein. Es steht aber auch die Erfahrung in Aussicht, daß das Leben in dem, was es bislang zu erfahren gab, nicht aufgeht. Der Möglichkeiten sind viele. So lockt die Bereicherung des eigenen Ich, vor allem in der glückenden Beziehung zum Nächsten. Wer den Mut aufbringt, auf andere zuzugehen, wird überhaupt das Glück seines Lebens finden. So wird Gott da sein, im Lieben und Geliebtwerden.

Die Werbung für die Teilnahme am Urlaubsritual der Robinson-Clubs arbeitet insgesamt mit der Aussicht auf gesteigerte Selbstfindung, auf Stärkung im Projekt des eigenen Lebens, auf die glückliche Begegnung mit dem Geheimnis der Wirklichkeit, die der andere, der Mitmensch auf ebenso bedrohliche wie faszinierende Weise bedeutet.

Soweit die Schlaglichter auf Dokumente, die ansatzweise veranschaulichen können, welche Konkurrenz der kirchlichen Kasualpraxis durch eine gesellschaftlich sehr viel breiter gestreute religiöse Ausdrucks- und Ritualkultur erwachsen ist, welche sinnorientierenden Lebensdeutungsmuster da aufgebaut werden, wie also gewissermaßen die verbreitete Alltagsreligion der Menschen hierzulande aussehen dürfte. Wer an der Öffentlichkeit der kirchlichen Religionskultur festzuhalten bestrebt ist und diese nach wie vor vor allem durch die Kasualpraxis auch gewährleistet sieht, wird diesen Markt der tatsächlichen oder scheinbaren Alternativen aufmerksam beobachten müssen. Er wird dabei auf Motive stoßen, die es in die Präsentation der kirchlichen Religionslehre aufzunehmen bzw., weil dort schon vorhanden, zu verstärken gilt. Er wird Motive akzentuieren, die die Vorzüglichkeit der kirchlichen Religionslehre auf dem Markt der religiösen Möglichkeiten erkennen lassen.

Das wichtigste Motiv, auf das es kirchlich noch aufmerksamer zu werden gilt, scheint mir dabei das der lebensgeschichtlichen Sinnarbeit zu sein. Es gilt die kirchliche Kasualpraxis dezidiert als die religiöse Arbeit an Lebensgeschichten zu begreifen. Religiöse Arbeit an Lebensgeschichten verlangt

den Aufbau von sinnorientierenden Deutungsmustern, die die immer ambivalenten Erfahrungen eines Lebens zur Verständigung über sich selber bringen, die Möglichkeit schaffen, eine Balance zu finden, sich auf bewußte Weise noch einmal zu den Ambivalenzen verhalten zu können. Dazu braucht es Szenen der Erinnerung und Bilder der Erwartung.

Das Religiöse solcher Sinnarbeit liegt immer schon in der Differenz, die sie aufmacht zum faktisch Vorhandenen einer Lebensgeschichte. Die Lebenslinie, die die Sinndeutung einer Lebensgeschichte in diese einzeichnet, geht in dem von ihr Vorhandenen nie auf und ist ihr deshalb auch nicht zu entnehmen. Sie ist in diese Geschichte immer erst hineingelegt, von einem Sinn Ganzen her, von dem Gott also, den sie in letzter Instanz als Autor dieser Lebensgeschichte in Anspruch nimmt.

Die von mir aufgeführten Beispiele zeigen es: dieses Sinnganze, der Gott des eigenen Lebens, wird heute vielfach mit den erfahrenen Glücksmomenten in der eigenen Lebensgeschichte identifiziert. Glückliche Erinnerungen und Erwartungen werden zur haltenden und stabilisierenden Macht für das eigene Selbst. Im Rekurs auf die Glücksmomente der eigenen Lebensgeschichte werden die Schlüsselszenen der Erinnerung und die Bilder der Erwartung, wird das Sinnkonstrukt des eigenen Lebens entworfen.

Es sind dies Motive, die auch von der kirchlichen Religionslehre nicht geleugnet und in ihrem Recht bestritten werden müssen. Zugleich ist dies aber doch auch der Punkt, an dem ihr vorzüglicher Beitrag zur religiösen Sinnarbeit der Menschen besonders gefordert ist. Dem Selbstverständnis christlichen Glaubens ist schließlich das Kreuz eingezeichnet. Christlicher Glaube ist rechtfertigender, im unverlierbaren Lebenssinn vergewissernder Glaube um des gekreuzigten Christus willen. Er muß das Heil des eigenen Lebens somit nicht an die Glücksmomente seiner Geschichte binden. Christlicher Glaube kann deshalb auch vor diesen im Grunde immer unehrlichen Verklärungen eines Lebens bewahren, weil er weiß, daß Gott, der Sinn des Ganzen, auch in das Unglück, das Scheitern, in Tod und Sterben eingegangen ist.

Genau dies wird kasualpraktisch aber auch kommuniziert, daß weder erinnertes, noch erhofftes Glück das fort und fort geschehende Unglück, das Leiden, das Scheitern, den Tod, sinnvoll in sich aufzuheben vermag. Von Erfahrungen des Glücks her läßt sich nicht sinndeutend verstehen, daß es auch ausbleibt. Wer den Negativitätserfahrungen gegenüber nicht sprachlos bleiben will, muß auch sie mit einem positiven Sinn versehen können. Daß der Sinn einer Lebensgeschichte nicht ihrem Glücken zugeschrieben werden muß, daß ihr unverlierbarer Wert überhaupt nicht in ihren Erfahrungen und Leistungen gesehen werden muß, daß es also diese absolute Gewißheit geben kann, auf keinen Fall vergeblich zu leben, dafür steht das Zeichen des

Kreuzes. Es ist das Zeichen dafür, unbedingt von Gott begleitet zu sein, daß nichts von seiner Liebe trennen kann, nicht ein verfehltes Leben, nicht der Tod.

Das Zeichen des Kreuzes wird mit der Taufe über einem Menschenleben aufgerichtet und deshalb wissen die Menschen, daß sie das Entscheidende für alle weitere Sinnarbeit in ihrem Leben tun, indem sie sich taufen lassen, oder ihre Kinder zur Taufe bringen. Wenn auch die Amtsträger der Kirche verstehen, daß die, die die Taufe begehren, dies verstanden haben, – sie also die törichte Frage unterlassen, warum eigentlich sie kommen – wird die Kasualpraxis auch in Zukunft entscheidend für die Öffentlichkeit der kirchlichen Religionskultur eintreten.